

# La Ecología Política como comunidad de salvación: historizar la vida a través de una Biodicea

Political Ecology as a community of salvation: historicizing life through a Biodicy

---

**Agustín Rojas<sup>a</sup>**

E-mail: [rojasagustin033@gmail.com](mailto:rojasagustin033@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-8752-4485> 

<sup>a</sup>Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Historia, Córdoba, Provincia de Córdoba, Argentina.





### Resumen

En este trabajo, se intenta dar cuenta de la frondosa metafórica cultivada por la Ecología Política en torno a la crisis global que atraviesa a todas las dimensiones de la trama de la vida. Los conceptos de vida y medio ambiente, al ser historizados, revelan las estructuras por las cuales el ser humano se ha vinculado con el mundo. A partir de una historia intelectual, específicamente vinculada a la metaforología del filósofo alemán Hans Blumenberg, se examinará pues el trasfondo alegórico que subyace detrás de las ontologías ecologistas más radicales. En efecto, estas coinciden con un intento de metarrelato o Biodicea basado en la escenificación de un despliegue temporal escatológico signado por la catástrofe ambiental como destino irremediable y, al mismo tiempo, una "ecoutopía" en caso de reconfigurarse el *ser-en-el-mundo*. La Salvación se deposita, entonces, en la comunidad redimida del *pathos* capitalista funcionando retóricamente tanto como advertencia y esperanza respecto del porvenir.

### Palabras clave

Metafórica. Crisis ecológica. Escatología.

### Abstract:

In this work, we try to account for the lush metaphors cultivated by Political Ecology around the global crisis that crosses all dimensions of the fabric of life. The concepts of life and environment, when historicized, reveal the structures by which the human being has been linked to the world. Starting from an intellectual history, specifically linked to the metaphorology of the German philosopher Hans Blumenberg, the allegorical background underlying the most radical ecological ontologies will be examined. In effect, these coincide with an attempt at a metanarrative or Biodicea based on the staging of an eschatological temporal display marked by environmental catastrophe as an irremediable destiny and, at the same time, an "ecotopia" in the event of being-in-the-being reconfigured. world. Salvation is deposited, then, in the redeemed community of the capitalist pathos, functioning rhetorically as both warning and hope regarding the future.

### Keywords

Metaphorical. Ecological crisis. Eschatology.

## Introducción

Los esfuerzos por definir la vida han alimentado hondas reflexiones en los campos del saber sean estos científicos, filosóficos o teológicos. La pregunta objetivante por la vida, en tanto fenómeno que puede ser examinado desde su externalidad, fue formulada por primera vez en la modernidad occidental a partir de comunidades de intérpretes dispuestas a revolucionar el alcance de la observación, diseccionar hasta el último de los organismos y clasificarlos, experimentar mediante la alquimia, explorar/conquistar las vastas extensiones del globo y examinar el firmamento develando/controlando los misterios del cosmos. Lo que hoy en día se concibe como vida difiere de sus reflexiones precedentes y depende, asimismo, de interpretaciones culturales específicas. De modo que, para acceder a su concepto moderno, resulta elemental historizarla (CANGUILHEM, 2009, p. 357-358).

Dentro de la ciencia existen ciertas dificultades y divergencias para definirla. Actualmente prevalece un consenso que entiende a la vida como conformaciones dinámicas, cambiantes e inacabadas (LUIZI, 2010). Tales sistemas dependen de compartimentos celulares capaces de engendrar organismos, es decir, estructuras que crecen y tienen la posibilidad de reproducirse. Existen indeterminaciones que desafían su definición cerrada como el caso de los seres que huyen de la distinción vivo/no vivo. Los procesos químicos que dieron origen a la misma son aún más controversiales debiendo atenerse a simulaciones. Entendida más allá del horizonte de la ciencia, de acuerdo a Hans Blumenberg, su invocación en general procedió en calidad de resistencia al frío racionalismo: "El concepto de 'vida' se puede constituir en energía antípoda por excelencia: contra los sistemas como carcasas intelectuales fosilizadas, contra las teorías como reservas académicas inaccesibles desde afuera, contra la exclusividad de las terminologías, contra la negativa de satisfacer la demanda de utilidad práctica cotidiana" (BLUMENBERG, 2013, p. 23).

Como campo sobre el cual bullen grandes innovaciones teóricas, la Ecología Política ha avanzado sin parangón a partir de la década de 1970 permitiéndose operar en los bordes de las Ciencias Humanas y las Ciencias de la Vida, armonizando intereses científicos con fuertes compromisos éticos-políticos. Además de interesarse por los ecosistemas, optó por incluir decididamente una perspectiva crítica hacia los modelos productivos e instituciones encargadas de regularlos. No en vano la búsqueda del "buen vivir" ha consumado el grueso de sus inquietudes. Por supuesto, dentro de estos sectores puede diferenciarse a ecologistas catastrofistas, radicales y moderados.<sup>1</sup> Es el impulso de esta praxis el responsable de fértiles imágenes y alegorías

---

<sup>1</sup> Las organizaciones socioambientalistas son muy diversas en cuanto a su adscripción institucional. La translación del arco ideológico convencional a los motes de "verde", "rojo", "ecofascismo" o "ecosocialismo", con frecuencia



coincidentes en el frágil fluir temporal de la vida como “metáfora absoluta”. En palabras de Blumenberg: “Cuanto más nos alejamos de la distancia corta e intencionalidad realizable y nos referimos a horizontes totales que nuestra experiencia no puede ya atravesar y delimitar, tanto más impresionante resulta el empleo de metáforas; la ‘metáfora absoluta’ es a este respecto un valor límite” (BLUMENBERG, 1995, p. 101).

Muchos de los actores involucrados en las “biohumanidades” cultivan cierta escatología al gestionar estructuras narrativas de reminiscencias cristianas. Un orden cósmico inicial, donde los diversos seres podían convivir en armonía (Paraíso), terminó siendo adulterado violentamente por la tentación luciferina del ser humano hacia la técnica y el intento de rivalizar con la deidad (Caída). En consecuencia, el desenlace apocalíptico exteriorizado en una crisis climática es inevitable (Fin de los Tiempos). Como alternativa a dicho catastrofismo, plantean una “ecoutopía” basada en un proyecto de “reencantamiento del mundo”. La apelación al sustrato primitivo ocupado por la metáfora, la retórica y el mito, no constituye una degradación argumental sino el empleo de recursos legítimos capaces de colmar las “carencias lógicas” y ofrecer respuestas verosímiles.<sup>2</sup> En este drama, las expectativas quedan absorbidas por el futuro inminente (Salvación o Condena). De no escuchar la humanidad las advertencias de los ambientalistas, erigidos como “comunidad de salvación”, el devenir quedaría sujeto a las contorsiones de una tragedia anticipada. Esta *Biodicea* puede discurrir gracias a la empeñada función profética que enuncia el Fin de los Tiempos, a saber, el calentamiento climático y la alteración de los ecosistemas peligrando la continuidad de la vida.

El filósofo Manuel Reyes Mate Rupérez (1990; 2018), recuperando el trabajo del teólogo Johann Baptist Metz, ha reivindicado el uso del mesianismo y la escatología como herramientas discursivas a partir de las cuales las sociedades plasman un tiempo acorde a sus experiencias y expectativas. En palabras del autor: “Una lectura del tiempo en clave apocalíptica puede abrir perspectivas a la crisis de nuestro tiempo que la política no sospecha; puede también abrir expedientes que la historia, el derecho o la ciencia dan por clausurados” (MATE RUPÉREZ, 2018, p. 20). Las imágenes escatológicas son frecuentes mientras se desarrollan las pandemias poniéndose

---

no coinciden con su autopercepción. Asimismo, el campo de la ecología política es muy vasto y posee diferentes ángulos que vuelven difícil avizorar un territorio homogéneo (ALIMONDA, 2015).

<sup>2</sup> El filósofo alemán Hans Blumenberg (1920-1996) es reconocido por su “metaforología” la cual maduraría en lo que llamaba “teoría de la inconceptualidad” entre las décadas de 1960 y 1990. Conservaría, desde una impronta husserliana atenta al *mundo de la vida*, el interés hacia elementos precientíficos y discursivos legitimando su fijación debido a las “carencias lógicas” y precariedad de los regímenes discursivos (BETANCOURT, 2018). De cierta manera, tales recursos se vuelven “soportables” en tanto evitan la extrañeza del mundo. Aquí la metáfora no se reduce sólo a su valor retórico, sino que “(...) busca acercarse a la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones semánticas” (BLUMENBERG, 2018, p. 37).

en tela de juicio las conductas cotidianas y estipulándose un medio concreto de salvación. Durante la propagación de la peste bubónica y el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA), por ejemplo, algunos grupos como los herejes y homosexuales fueron identificados como los responsables de las desgracias contraponiendo de este modo ciertas conductas “compatibles con la vida” (el cristianismo y las relaciones monógamas heteronormativas respectivamente). Últimamente, la pandemia surgida a raíz del virus SARS-CoV-2, ha sido vinculada al proceso de una sexta extinción masiva de la biodiversidad desde la perspectiva de ciertos sectores movilizados. Los promotores del capitalismo son quienes atentan contra la vida. En la vereda opuesta, los ecologistas radicales optan por defender la vida proponiendo un “ser-en-la-naturaleza”.

El visible despliegue de las organizaciones socioambientales sugiere una transición hacia otro orden mundial que posiblemente emergerá de la crisis del consenso liberal de la posguerra. En este sentido, el ecologismo conforma un espacio capaz de aglutinar a múltiples sectores con intereses aparentemente disímiles. Fundamentalmente, ha afectado la comprensión de “lo humano” obligando a involucrarlo en dimensiones más amplias que las ofrecidas por la Ilustración. La Historia Universal, en tanto relato autocelebratorio primero del hombre blanco europeo y luego la especie humana, presenta un envejecimiento precoz tras los recientes planteos de estas ontologías. Conforman un desafío acuciante para los historiadores desmantelar el insalubre binomio Sociedad/Naturaleza e interrogar otras posibilidades. ¿Cómo han sido historizadas las configuraciones vivientes de acuerdo a las diferentes epistemes? ¿Qué potencialidades metafóricas emula la escatología de la Ecología Política y cuáles son los desafíos de esta Biodicea?

## El fenómeno de la vida según las Ciencias Humanas

En la medida en que la física y luego la biología reclamaban su soberanía cognitiva a lo largo de la modernidad occidental, comenzaron a tensionarse las tradiciones creacionistas judeocristianas. Estas últimas avalaban una noción de la vida como la unión de un elemento efímero (el cuerpo) y otro eterno (el alma) creada espontáneamente por Dios. Tempranos avances en la botánica y en la zoología permitieron iluminar las metamorfosis permanentes del mundo natural. Michel Foucault entreveía que, a partir de la “era de la Representación” durante el siglo XVII, se alteraron los principios propedéuticos para examinar la *natura* logrando cristalizarse posteriormente a través de la fisiología el concepto de *vida*:

La discontinuidad de las formas vivas permitió concebir una gran deriva temporal que no autorizaba, a pesar de las analogías superficiales, la continuidad de las estructuras y



de los caracteres. Se pudo sustituir la historia natural por una “historia” de la naturaleza gracias al discontinuo espacial, gracias a la ruptura del cuadro, gracias al fraccionamiento de esta capa en la que todos los seres naturales encontraban su lugar ordenadamente [...] La ruptura de este espacio permitió descubrir una historicidad propia de la vida: la de su mantenimiento en sus condiciones de existencia (FOUCAULT, 2014, p. 290).

Muy pronto la “era de la Historia” trastocaría el orden estable de los “seres vivos”. En este sentido, los principales debates que convulsionaban a los científicos se plasmaron en las controversias en torno a las opciones transformismo/catastrofismo, preformismo/epigenetismo y mecanicismo/organicismo (PALTI, 2000, p. 235). En este sentido, el paleontólogo Georges Cuvier jugó un papel crucial al proponer un principio de sucesión faunística coincidente con la estratigrafía. Un universo poblado por especies tan diferentes, algunas incluso extintas enigmáticamente, había conducido a científicos como Gottfried Leibniz a diferenciar en la dinámica del cambio la *fulguratio* (génesis de nuevas formas de vida) de la *evolutio* (desarrollo posterior). Este concepto de vida incluía las nociones de fin y causa final rivalizando, pues, con el Creacionismo tras haberle disputado el problema del origen.

Pero la consolidación de la biología en el siglo XIX de la mano de la embriología, microbiología y la herencia genética, terminaría por reducirlo al pseudocientificismo. Durante el romanticismo alemán, la concepción de vida consagrada como totalidad espiritual reflejaría resonancias de tales debates (CANGUILHEM, 2009, p. 369). Reconociendo la autonomía del mundo moral en oposición a la Naturaleza,<sup>3</sup> las Ciencias Humanas se abocarían a examinar integralmente el ser humano al margen de los procesos fisiológicos. Sólo le competían comprender conductas, creencias y dinámicas organizativas. El cambio histórico se transformaría en uno de sus tópicos predilectos. Claramente, el cambio ingresa inmediatamente en colisión con el principio de identidad. A comienzos del siglo XX, Georg Simmel (SIMMEL, 1998) destacaría lúcidamente la tensión filosófica entre la forma y la vida como trasfondo de la crisis epistémica de los esquemas teleológicos y causales. Paralelamente, en el campo de la biología, se propagaban insatisfacciones en torno al problema de la herencia en la teoría de la evolución hasta que el neodarwinismo lograría ocuparse efectivamente de los “puntos ciegos” de la misma convirtiéndola en una ortodoxia.

---

<sup>3</sup>Hasta la modernidad, la noción de *natura* refería a cierta cualidad inherente de los entes. Recién el concepto de Naturaleza como totalidad pudo condensarse gracias a su identificación con el mundo físico de la mano de la ciencia y también gracias al panteísmo. El binomio Naturaleza/Sociedad se terminó de formalizar durante la Ilustración oponiéndose la racionalidad humana con el salvajismo animal, aproximando a este último los especímenes humanos cuyos modos de vida se alejaban de la civilización occidental (SANTOS, 2003, p. 76).

Precisar el grado de autonomía de la libertad humana, la tensión entre la capacidad agencial individual y la determinación contextual, conformarían el núcleo sensible a resolver por las Ciencias Humanas. Este campo en construcción se inclinó principalmente a lograr una autorreflexión sobre las experiencias vividas. En las tempranas críticas al evolucionismo darwinista, el filósofo Henri Bergson adoptaría postulados neovitalistas reconociendo un impulso responsable tanto de la diversidad como la individualización, cambio como continuidad, entendiendo a la vida como duración y creación permanente: “[...] el acto mediante el cual la vida se encamina a la creación de una forma nueva, y el acto por el que esa forma se dibuja, son dos movimientos diferentes y, a menudo, antagónicos. El primero se prolonga en el segundo, pero no puede prolongarse sin distraerse de su dirección” (BERGSON, 1985, p. 123). Una figura similar situada entre la historia y la filosofía de la vida, Wilhelm Dilthey, contribuyó para asentar la aún vacante plataforma epistemológica de las “Ciencias del Espíritu”, a saber, una paradójica vida en constante conexión sensitiva/cognitiva con otras vidas: “La vida espiritual de un hombre no es sino una parte, separable sólo por abstracción, de la unidad psicofísica de la vida; la existencia y la vida humana se nos presenta como tal unidad” (DILTHEY, 1983, p. 48). Dicha empresa se diferenciaba de las propuestas positivistas de Stuart Mill y Émile Comte, preocupados ambos por escrutar regularidades en la vida social.

Sería la fenomenología la encargada de orientar la filosofía de la vida hacia una filosofía de la conciencia y la experiencia<sup>4</sup>. Pese a la sangría entre las Ciencias Humanas y Ciencias Naturales, es observable cierto uso solidario de metáforas y analogías familiares. La clasificación de las culturas o civilizaciones se inspiró en las jerarquizaciones elaboradas por la historia natural. Otro caso paradigmático fue la admiración del filósofo Karl Marx hacia Darwin a quien le solicitó autorización para dedicarle el segundo volumen del *Capital* recibiendo una negativa. Pero sobre todo fue Herbert Spencer quien aplicaría grotescamente sus postulados al mundo social<sup>5</sup>. Más

---

<sup>4</sup> Su fundador, Edmund Husserl, sostenía que mundo y realidad experimentada terminan complementándose. El fenómeno percibido no se encuentra desligado de la vivencia y el acto intencional. Por su parte, Martin Heidegger entrevería la existencia humana en términos de “proyecto” (*Entwurf*) localizado en los pliegues temporales del pasado-presente-futuro. El ser-en-el-mundo (*Dasein*) no puede existir sin su relación con el mundo y la temporalidad. Esta comprensión de la “vida en sí y para sí” fertilizaría lo que concebiría como “hermenéutica de la facticidad”. Pese a sus críticas hacia el positivismo, tanto Husserl como Heidegger recayeron en la oposición ilusoria entre *Natur* y *Geist*. Su deuda con el pensamiento de Wilhelm Dilthey no contribuyó demasiado a suavizar dicha tensión. El último Dilthey sí había procedido a matizar esa dicotomía.

<sup>5</sup> Como pocos intelectuales de su época, Spencer incorporó el evolucionismo moderno al análisis de las sociedades avalando científicamente la segmentación de la humanidad entre “razas superiores” y “razas inferiores”. Además de tales aproximaciones, fue en el positivismo jurídico de corte biologicista y los proyectos eugenésicos donde las ideas raciales penetraron con consecuencias lamentables. Otras corrientes que si bien no apelaron al darwinismo como figura de autoridad pero aprovecharon su retórica han sido las escuelas económicas de raigambre liberal: “Los



recientemente, a partir de la década de 1960, Michel Foucault criticó el apego del humanismo al ideal del “hombre verdadero” denunciando los dispositivos disciplinantes de la modernidad (la tríada hombre-poder-vida). Al direccionar originalmente la “analítica de la finitud” imbricando aspectos biológicos, políticos, económicos y culturales, dio cuenta de la emergencia primero del *biopoder* y luego la *biopolítica* superponiéndose (MAUER, 2021, p. 63-73).

En buena medida, gracias a las reflexiones foucaultianas, estas disciplinas se predispusieron a observar críticamente las subjetividades detrás de las tramas del poder reivindicando las diversas “posibilidades de la vida”. Desde hace tiempo se afirma la necesidad de superar los dualismos y dicotomías a fin de aproximarse a la “complejidad”. A este respecto, el filósofo Edgar Morin propuso una “antropo-sociología abierta al universo biofísico” (MORIN, 1984, p. 9). Su paradigma de la complejidad, situado en torno a un diálogo entre los saberes, intentaba subsanar las limitaciones de cada una de las ciencias. Hoy en día la transdisciplinariedad ha sido enunciada como la puerta de entrada para abordar este problema. En efecto, las Ciencias Humanas poseen una familiaridad inocultable con la biología. Las interacciones entre los organismos y su ambiente permiten acceder a un horizonte prometedor. Los procesos que atañen a la emergencia de la vida con sus respectivos cambios, adaptaciones, flujos de energía y posibles extinciones en determinados ambientes, cada vez son más susceptibles a la inclusión de las intervenciones humanas. Claro que no todas las transferencias han resultado satisfactorias. Un ejemplo lo constituye la adaptación del concepto “autopoiesis” de la biología a los sistemas sociales por parte del sociólogo Niklas Luhmann, despertando el rechazo abierto por parte de sus creadores originales (LUHMANN, 1997).

Reinhart Koselleck, en su *Historik*, ambicionó historizar los aspectos biológicos ligados a las unidades generacionales: “Las condiciones geológicas y geográficas, las biológicas y zoológicas, todas las condiciones metahistóricas en la determinación del espacio humano” (KOSELLECK, 2001, p. 105). Entre 1750 y 1850, el concepto moderno de *Historia* adoptó el principio de sucesión basado en el “antes y después” de los acontecimientos singularizados, lesionando así las tradicionales concepciones cíclicas y pautando cierta direccionalidad del tiempo. Espejándose en su paridad antagónica, la Naturaleza, la *Historia* se erigió como superación trascendente imponiendo un tiempo secularizado (diferenciado del cósmico). Nunca suprimiría la ambigüedad de asumirse como una progresión externa y a la vez interna al sujeto. Las cronologías lineales, que surgieron a partir de las cosmologías judeocristianas, se basaron

---

ecosistemas y la economía se basan en el supuesto de que cada sistema logra o existe en equilibrio consigo mismo. Los ecologistas, guiados por ejemplo por la tradición, confían en modelos que asumen un equilibrio inherente de la naturaleza. Del mismo modo, los economistas neoclásicos estudian los mercados como si existieran o alcanzaran rápidamente un estado de equilibrio” (REGAN, 2015, p. 203).



en el presupuesto del carácter irrepitable de las vivencias, habiendo reemplazado el cómputo de los astros y registros dinásticos. En palabras del autor: "El sustrato natural se fue perdiendo y el progreso fue la primera categoría en la que se abolió una determinación del tiempo transnatural e inmanente a la historia" (KOSELLECK, 1993, p. 59).

Esta concepción del tiempo fue fundamental en la presentación de los fenómenos dentro de un marco que afirmaba su progresión o desarrollo formativo autogenerativo. Las teorías lamarckianas ya admitían cierto perfeccionismo ascendente. Mientras que detectar o describir el cambio resultaba una tarea fácil para la ciencia, explicar las causas del mismo conllevaba fervientes controversias. Tras la "muerte de Dios", otra vez se discutía si el cambio era inmanente a los seres vivos o si respondía a estructuras externas. En las Ciencias Humanas se tornó inevitable afrontar las desiguales experiencias humanas en el globo y explicarlas sincrónica y diacrónicamente. Al tratarse esta disciplina durante mucho tiempo de un constructo al servicio del hombre blanco europeo, no sorprende su perspectiva no sólo *especista* sino *etnocentrista*. El metarrelato que conllevaba esta pedagogía secular era virtualmente una Antropodicea (el despliegue heroico y todopoderoso de la humanidad), una "teología sin Dios" cuyo fin a veces era el progreso, la decadencia o la libertad.

La división en "edades históricas", basándose en las experiencias europeas, la ansiedad por localizar un umbral que marcara el tránsito de la naturaleza/selvajismo a la cultura/civilización, fue duramente criticada a lo largo del siglo XX. El progreso se conservó enmascarado como un desarrollo histórico acumulativo y genético. Las experiencias mundano-vitales terminaron siendo abstraídas por los historiadores mediante narraciones causales. Tales realidades son interpretadas de acuerdo a "horizontes estructurales de familiaridad", como recordaba Edmund Husserl, coincidiendo con géneros narrativos. ¿Puede describirse el *mundo de la vida* sin imprimirle formas extrañas? Acceder a la "experiencia originaria" es el gran problema. Presentar la vida evitando asignarle cierta funcionalidad constitutiva, o definición orientadora, es muy difícil en tanto se realizan constantes transferencias basadas en tipificaciones del sentido común o "esquemas referenciales a mano" (SCHUTZ; LUCKMANN, 2009, p. 63). Así, la tensión entre la vida (flujo constante) y las formas que la exteriorizan (fijaciones), continúa en buena medida alimentando agotadores esfuerzos por problematizarla.

## La Salvación y el Fin de los Tiempos

A partir de mediados del siglo XX, en los países occidentales comenzaron a imperar preocupaciones que dieron origen a una serie de neologismos tales como "medio ambiente", "crisis ecológica", "huella ecológica", "antropoceno" y "capitaloceno" reflejando los diferentes



climas de ideas en boga entre las décadas de 1960 y 2000. Las consecuencias productivas de tales discusiones pueden detectarse en la asimilación de innovadoras sensibilidades por parte de las élites y diversos movimientos sociales. Luego de la Segunda Guerra Mundial quedó palpable el impacto nocivo y desmesurado de la maquinaria bélica aplicada sobre seres humanos, habiendo dejado además ecosistemas enteros devastados. En especial, las secuelas de la radioactividad en Hiroshima y Nagasaki trascendieron las fronteras de Japón permitiendo que el pacifismo y el ecologismo se fusionaran. A lo largo de la Guerra Fría, la posibilidad de una destrucción masiva de la mano de la tecnología nuclear fortalecieron las conciencias alarmistas.

Las organizaciones socioambientales, en sus humildes comienzos orientados a la ética conservacionista filantrópica, cobrarían un nuevo impulso al conmovir a la opinión pública tras acceder a los dispositivos modernistas. Otro fenómeno que se instaló en el centro de las grandes discusiones políticas, ha sido el de la superpoblación y el desafío cada vez más estresante de los sistemas productivos para abastecerla. Después de la década de 1960, el optimismo que descansaba en la capacidad técnica para garantizar la prosperidad empezaría a desmoronarse confrontándose, pues, las expectativas de crecimiento infinito contra los recursos finitos de la biósfera. Precisamente, la "Crisis del Petróleo" de 1973 –la cual aceleró el ocaso de los "treinta años gloriosos del capitalismo"– colaboró en reavivar muchos de los discursos críticos sobre esta utopía desarrollista. A partir de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano (1972), se incorporó el concepto de "medio ambiente" ante las denuncias de los efectos nocivos de las industrias occidentales habiéndose contaminado el aire, el suelo y el agua (SACHS, 1996, p. 115). Con grados de autonomía variados, en el Sur global los movimientos antiglobalización canalizaron a través de sus luchas territoriales estos reclamos enfrentándose a estados y empresas. No en vano, serían colectivos organizados y no los estados los principales actores involucrados.

Hacia finales del siglo, los discursos desarrollistas pronto formarían parte de la retórica del "desarrollo sostenible" al calor de las nuevas regulaciones ambientales. Las movilizaciones de diversas organizaciones socioambientales se plasmaron ya sea en el marco de la participación popular hasta articulaciones partidarias orientando las políticas públicas hacia la regulación de las actividades productivas. En las últimas décadas, la inquietud por parte de las élites científicas y políticas ha ido incrementándose: después del Club de Roma, fundado en 1968, y el Protocolo de Kioto el cual entró en vigor en 2005, la experiencia más relevante ha sido el Acuerdo de París forjado en 2015 y vinculado a la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. En sus proclamas, puede advertirse la confianza en la comunidad científica y sectores ecologistas como el compromiso en la reducción de los gases del efecto invernadero. Advertencias de organismos como el Centro de Resiliencia de Estocolmo pudieron ser oídos.

Al percibirse el escenario planetario como un “oasis cósmico” –como afirma Blumenberg– autocontenido y sagrado, cuya radical alteración amenazaba la propia supervivencia humana, fue posible: (1) conceptualizar a una parte de la especie humana como responsable de las últimas alteraciones climáticas sobre el globo; (2) dotarle al ecologismo de un trasfondo humanista; y (3) proponer sustituir el dualismo Naturaleza/Sociedad de la modernidad por otros paradigmas. Gran parte de estas discusiones han sido capitalizadas por distintas corrientes ecologistas. Sin abandonar del todo el especismo, los primeros ecologistas se enmarcaron en el desarrollo de los sistemas democráticos y las libertades civiles. Representándolos en equivalencia con los seres humanos, filósofos tales como Jeremías Bentham ya habían formulado la posibilidad de reconocer los derechos de los animales. Las legislaciones anglosajonas previnieron sobre la punición del maltrato. Sin embargo, continuaban reproduciendo el dualismo Naturaleza/Sociedad promocionando “áreas naturales protegidas” en oposición a ambientes “urbanizados/no naturales”. Las organizaciones no gubernamentales fueron los espacios predilectos de estos sectores.

Dentro de las tempranas discusiones llevadas a cabo por el “pensamiento verde”, se encuentra la crítica a la *economía cowboy* –el ser humano como depredador y conquistador de recursos– y su reemplazo por la *economía astronauta* –el uso racional de los recursos– (BOULDING, 1966). Otro importante hito fue postular a la Naturaleza como sujeto de derecho. En los márgenes del derecho liberal, algunos estados comenzaron a plasmar estas concepciones en sus constituciones. En este sentido, Bolivia y Ecuador se destacan como experiencias pioneras al poner en práctica estos principios entre 2008 y 2009. El jurista Raúl Zaffaroni acepta las fortalezas del ecologismo jurídico en su proximidad con los derechos humanos: “Su manifestación jurídica dio lugar al desarrollo de una nueva rama del derecho –el derecho ambiental– y, como no podía ser de otra manera, inmediatamente pasó al derecho penal, como la tutela penal del medio ambiente [...] dando lugar al derecho ambiental internacional” (ZAFFARONI, 2011, p. 65). Si bien la admisión de cierta dignidad entre los seres vivientes (personas no humanas) se consideró un avance significativo, no deja de destilar la imagen antropocéntrica del ser humano como responsable de la tutela de la Naturaleza (asunto moral-público).

En este sentido, una parte de la comunidad académica internacional ha discutido en la década del 2000 reemplazar el período del Holoceno por Antropoceno dentro del Cenozoico y el período Cuaternario. Se trata de la primera vez en que un período histórico se superpone con un período geológico. El químico neerlandés Paul Crutzen, ganador del Premio Nobel de química en 1995, fue responsable de su primera enunciación formal naciendo como analogía a la era que intentaba reemplazar (CRUTZEN, 2000). El principal referente del Grupo de Trabajo sobre el



Antropoceno, Jan Zalasiewicz (ZALASIEWICZ, 2020, p. 17), ha sostenido que los seres humanos se han convertido en "actores geológicos". Si bien quienes emplean este concepto distan de una comprensión monolítica acerca del mismo, coinciden en que es posible detectar registros sedimentarios alarmantes resultantes de actividades humanas puntuales. Precisamente, fundamentan que tras la extinción de la megafauna y el surgimiento de las sociedades sedentarias –instalándose el binomio agricultura/ganadería–, y sobre todo tras la Revolución Industrial, se afectaron severamente los equilibrios ecosistémicos terrestres.

Las evidencias acreditadoras, según el principal núcleo argumental, serían los registros acerca del aumento alarmante del CO<sup>2</sup> con el correspondiente ascenso mundial de las temperaturas, pérdida de biodiversidad y la propagación de desechos artificiales difíciles de desintegrar como el plastiglomerado acompañados por una mayor presencia de sulfatos, nitrógeno, salinizaciones y otros elementos. No existe, en efecto, un criterio unánime para definir el comienzo de este período. Mucho menos ha convencido a la mayoría de los miembros de la Comisión Internacional de Estratigrafía resistiéndose a oficializarlo. Quienes reconocieron sus virtudes no tardaron asimismo en exponer sus inconsistencias en tanto planteo superador pero que: (1) continúa arrastrando residuos cartesianos al anteponer al ser humano como agente histórico; (2) responsabiliza a la Humanidad entera sin atender lo suficiente a los sectores más comprometidos con las actividades cuestionadas; (3) presenta fragilidades en cuanto a su punto de partida y redundancia sobre lo ya contenido en el Holoceno.

Uno de los problemas teóricos más notables de este concepto resulta de la indeterminación acerca de su propia génesis. Mientras que algunos de sus promotores han sugerido localizarlo a partir de la extinción de la megafauna, otra mayoría se inclinó precisamente hacia la globalización capitalista producto de la economía-mundo colonial y, en especial, la emergencia de la industrialización en el océano Atlántico. Los primeros argumentan que la desaparición de la megafauna más otras extinciones del Cuaternario tardío hace diez mil años, sumándose pronto la Revolución Neolítica, significaron el primer impacto nocivo de la especie (RIPPLE; VAN VALKENBURGH, 2010). En cambio, el segundo grupo discute si sentar el umbral en la expansión ultramarina europea que devino en la expoliación de la periferia o, más bien, 1800 cuando se consolida la industrialización, entre otros posibles candidatos como 1945 debido al impacto nocivo sobre la biósfera del crecimiento durante la posguerra. Las críticas emuladas por los opositores a esta propuesta insisten en su vaguedad a diferencia de la claridad estratigráfica que ofrece el Holoceno. Advierten que los registros de radioisótopos de origen artificial que fundamentan el Antropoceno son insuficientes para marcar otra era geológica teniendo en cuenta que los cambios que se exponen contemplan demasiadas escalas espaciales/temporales.

Otras vertientes, en cambio, lograron oxigenar las ideologías izquierdistas y progresistas desencantadas tras la crisis del marxismo. Estos son los casos del ecosocialismo, el ecofeminismo, el nuevo animismo, el indigenismo y la ecología profunda de Arne Naess. Apostando por una ontología biocentrista o un "pensamiento sistémico", según los casos particulares, acuerdan en contrastar la vida con el capitalismo y el cientificismo. Mediante un nuevo "habitar en el mundo", la Ecología Política ha realizado una invitación a cultivar una sensibilidad capaz de superar las violencias de la epistemología occidental (en especial los binomios sensitivo/cognitivo, hombre/mujer y animal/humano), permitiendo así una vinculación diferente entre los cuerpos, un "saber estando" y "saber viviendo". En términos de Omar Giraldo e Ingrid Toro: "La epistemo-estesis ambiental entiende que ningún cuerpo puede existir sin los otros, pues cada uno de ellos adquiere sus propiedades como resultado de sus interacciones con los demás" (GIRALDO; TORO, 2020, p. 43).

Este tipo de planteos son en gran parte tributarios del físico austríaco Fritjof Capra y el químico italiano Pier Luigi Luisi, quienes incorporaron en los estudios ambientales la "perspectiva sistémica". Con el concepto "crisis de percepción", Capra aludía al desfase de las instituciones para afrontar la crisis ambiental:

el nuevo paradigma podría denominarse una visión holística del mundo, ya que lo ve como un todo integrado más que como una discontinua colección de partes. También podría llamarse una visión ecológica, usando el término "ecológica" en un sentido mucho más amplio y profundo de lo habitual. La percepción desde la ecología profunda reconoce la interdependencia fundamental entre todos los fenómenos y el hecho de que, como individuos y como sociedades, estamos todos inmersos en (y finalmente dependientes de) los procesos cíclicos de la naturaleza (CAPRA, 1996, p. 28).

Reconociendo las limitaciones de la física para describir por completo la realidad, Capra – continuando la senda trazada por el biólogo Paul Weiss – abogaba por un acercamiento del pensamiento sistémico a las Ciencias de la Vida a fin de apoyar una "ciencia de la sustentabilidad" (CAPRA, 2002). Las arbitrarias jerarquías impuestas por el ser humano a la Naturaleza, son reemplazadas por la "trama" (*web*) en términos de interacciones e interdependencias imposibles de diseccionar. Esta perspectiva ecológica define la vida más allá de su estructura, función y metabolismo. Al incorporar los organismos unicelulares o multicelulares como totalidades integradas dentro de flujos incesantes de materia y energía, además de vínculos con fenómenos inorgánicos, se intentó dar cuenta de redes mayores e insondables de evolución continua, interacciones que incluso desafían las dimensiones sincrónicas del espacio y el tiempo. El estudio



de los comportamientos y las morfologías demuestra, según esta perspectiva, los límites de las perspectivas mecanicistas dominantes en la biología tradicional.

En realidad, fue un divulgador y científico amateur estadounidense, James Lovelock, quien en la década de 1970 se había encargado de popularizar la poderosa metáfora de la biósfera como un armónico sistema autorregulado (superorganismo). En *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la tierra* (1979), el autor evitó disociar la Tierra de sus habitantes conformando una sola configuración de criaturas vivientes. Incluso lo vivo y lo no vivo –criterios válidos para las categorías del entendimiento humano– fueron imbricados en procesos metabólicos contiguos. Describir el desarrollo epigenético manifestado por la vida implica examinar su participación dentro de redes interconectadas con los consecuentes flujos de energía. Pese a las críticas que la Hipótesis Gaia ha recibido, el concepto de Sistema Tierra que hoy impera integrando a la atmósfera, la hidrósfera, litósfera, biósfera y heliosfera, expone semejanzas curiosas. Respecto a este, el paradigma sistémico de la ecología no desconoce las individualidades expuestas, pero aspira a examinarlas mediante correlaciones mutuas aplicando de esta manera el concepto *autopoiesis* elaborado por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela en 1973.<sup>6</sup>

Dentro del cristianismo de liberación existen notables referentes internacionales del ecosocialismo. Las interferencias entre marxismo, cristianismo y ecologismo alcanzan un punto álgido en las intervenciones del teólogo brasileño Leonardo Boff. Anhelando una “eco-espiritualidad” basada en una “Teosfera” – el principio de “Dios en todo y todo en Dios” –, fue de gran inspiración en la encíclica papal *Laudato si'* emitida por el Papa Francisco en 2015. El concepto de la Tierra como “Casa Común” resume su aportación clave. Otro de ellos es, sin duda, el sociólogo franco-brasileño Michäel Löwy. Resaltando los puntos en contacto mencionados sostiene: “Ambos, socialismo y ecología, invocan valores cualitativos: el valor de uso, la satisfacción de las necesidades, la igualdad social para unos; la protección de la naturaleza, el equilibrio ecológico para los otros” (LÖWY, 2011, p. 26). Sus ideas han sido plasmadas en parte en la Declaración Ecosocialista Internacional de Belén en 2008 con una fuerte presencia de movimientos sociales antiglobalización.

La crítica a los déficits teóricos del “pensamiento verde”, conforma el principal basamento argumental de estas corrientes en la cual participan tanto “rojos” como pueblos originarios y referentes internacionales del “pensamiento decolonizador”. Como “profetas” del Fin de los

---

<sup>6</sup>El revelador concepto de *autopoiesis*, propuesto para explicar el proceso químico de automantenimiento por parte de las células, designa a sistemas que conservan su identidad gracias a procesos internos en donde se autorreproducen sus propios componentes. Tal vez el aspecto más interesante es su capacidad para avalar la autonomía de los seres vivos y a la vez la integración al ambiente: el sistema no descansa en las propiedades de los componentes sino en las convergencias entre los organismos.

Tiempos alertan a las multitudes. Perfilándose en el interior de esta corriente, el historiador y economista cercano al ecosocialismo Jason Moore encuentra en el “paradigma ecología-mundo” un punto de partida saludable para historizar la vida. De este modo, ha procurado evitar la inherente perspectiva antropocéntrica cultivada por esta disciplina: “Una posible alternativa no empezaría ni con los “seres humanos” ni con la “naturaleza”, sino con las relaciones que coproducen una multiplicidad de configuraciones de la humanidad en la naturaleza, los organismos y los entornos, vida y tierra, agua y aire” (MOORE, 2020, p. 20). Tras incorporar un bagaje fresco de neologismos, a fin de purificar los restos de cartesianismo aún latentes en el ambientalismo, afirma que la historia posee una “doble internalidad”, a saber, la “humanidad-en-la-naturaleza” y la “naturaleza-en-la-humanidad”.

Para Moore, el Antropoceno, concepto estrella entre el grueso de los ecologistas, es una “historia fácil” que expone a la humanidad como un todo indiferenciado. La sin precedentes *environment-making revolution*, ocurrida entre 1450 y 1750 a raíz de la acumulación llevada a cabo por el capitalismo Atlántico-céntrico, fue continuada luego por la explotación de la “naturaleza barata” de la periferia y la transformación radical de la vida de la mano de la industrialización que llega hasta la actualidad. A partir de esta observación, Moore defiende la alternativa conceptual del Capitaloceno: “[...] un ordenamiento no convencional de las crisis empezaría con la dialéctica entre (y en medio de) los seres humanos y el resto de la naturaleza, y desde ahí continuaría hacia el cambio biofísico y geológico” (MOORE, 2020, p. 209). El capital ha logrado a partir del siglo XVI, como ningún otro patrón del pasado, una configuración ambiental cosificada de la vida que organiza el trabajo/energía a capricho de una acumulación irracional (MOORE, 2016).

En suma, tanto las discusiones en torno al concepto de Antropoceno, como los aportes por parte de Capra y Moore, asumen un vuelco transversal entre la historia mundial y el desarrollo geológico que contribuye a fisurar esquemas caducos. Este esfuerzo puede percibirse en las elecciones lingüísticas para destrabar dualismos. Las palabras *economía* y *sociedad* no pueden significar estas realidades, debiendo en cambio optar Moore por *oikeios* (la doble condición de ser producido y producir el ambiente). La historia ya no es la marcha heroica del *hombre* o la *humanidad* en tanto dioses benefactores. El *homo sapiens* resulta una especie que produce el medio ambiente, altera los procesos geológicos y biogeográficos, somete y manipula la vida hasta las últimas consecuencias. Lo humano y extrahumano son expuestos mediante tejidos conectivos o urdimbres frondosas, es decir, lo opuesto a una solitaria “empresa especista”. Las civilizaciones, en lugar de ser representadas como sociedades con cierta economía, cultura y sistema político, se asemejan a estructuras o patrones en los cuales los humanos coproducen en la naturaleza.





Pareciera que la actual crisis global encontrara en el ecologismo la potencia movilizadora que habían encarnado las utopías socialista, totalitaria y liberal en el siglo XX. En otras palabras, las viejas teologías marxistas, fascistas y demo liberales, sirven en parte como espejos refractarios de los discursos salvíficos en los cuales se apoyan algunas de estas ontologías ansiando hallar un sentido trascendente.<sup>7</sup> Al intentar esbozar una Ecología Política que modifique radicalmente los parámetros de racionalidad, consumo, producción, libertades y derechos, sociabilidades posibles, dicha promesa involucra imaginar un mundo desconocido para el cual no se poseen experiencias comparables.<sup>8</sup> Las experiencias comunistas ya no pueden enarbolarse, puesto que participaron obscenamente de los paradigmas desarrollistas cuestionados. Así que la confrontación al capitalismo debe reorientarse retóricamente. La polaridad argumentativa de “¿antropoceno o capitaloceno?” revela tal vez las limitaciones para abordar estos temas. Como sostiene Franz Mauelhagen al respecto: “Este enfoque implica el peligro de reducir el debate sobre el Antropoceno a una disputa alrededor de una palabra [...] Hay que dejar que emerja como parte de nuestras reuniones interdisciplinarias y sus resultados impredecibles” (MAUELHAGEN, 2017, p. 75). La ansiedad nominalista, como advirtió Foucault que tanto caracteriza a la modernidad occidental, permanece intacta al nombrar, rebautizar, medir y cuantificar iluminando hasta la última de las regiones ignoradas.

Admitir una conexión metabólica con las restantes criaturas vivientes no conduce inmediatamente a una “metaconciencia de la vida”, a no ser que esta sea un reflejo de la propia conciencia del homo sapiens. La continuidad de la vida esconde, a menudo, el interés hacia una vida en particular, una vida que piensa en las restantes con dejos de alteridad y familiaridad. Es tan compleja esta ambición de totalidad que Omar Giraldo e Ingrid Toro llegan a distanciarse del biocentrismo vulgar: “Por eso somos vida dentro de la vida, una forma de vida que mantiene su propia estructura y especificaciones, que no se disuelve en un todo mayor, pero que tampoco puede imaginarse al margen de lo demás” (GIRALDO; TORO, 2020, p. 43). Es difícil escapar de esta paradoja en la cual dentro de un mismo mundo habitan múltiples mundos: en el planeta los sistemas autopoieticos son plurales –interconectados no equivale a que constituyen un solo

<sup>7</sup> El ocaso del Estado de Bienestar y la caída de la Unión Soviética entre las décadas de 1980 y 1990 coincide con la emergencia de miles de organizaciones socioambientales. Luego la crisis del sistema representativo acentuaría la participación horizontal y no partidaria coincidente en muchos casos con el ecologismo.

<sup>8</sup> La constante idealización de las cosmovisiones de los pueblos originarios redundan en el mito del “buen salvaje”. Este expone a seres humanos que viven “en armonía con la naturaleza” pero el capitalismo, cual fuerza demoníaca, aparece destruyendo su ser-en-el-mundo auténtico. Se les exige de la responsabilidad de la extinción de especies pese a que existen evidencias de actividades depredatorias aunque lógicamente en menor escala. Quizá el problema de estos argumentos reside en identificar el capitalismo con todas las miserias a fin de salvar un residuo de pureza en la especie humana que justifique su existencia.



sistema – (LEY; LOZUPONE; HAMADY; KNIGHT; GORDON, 2008). Los historiadores también soñaban con una *Historia* omnipresente, cayendo después en un escepticismo respecto de este alcance luego de que las insatisfechas audiencias se rebelaran contra sus intérpretes. Hablar en nombre de la *Vida* con mayúscula, invocarla como una diosa o fuerza suprahistórica, tiene la ventaja de que no hay una respuesta por parte de los seres restantes.

De acuerdo a la cosmología judeocristiana, el indigno uso de la libertad por parte del ser humano deriva en un Apocalipsis casi inducido. El mencionado sustrato retórico ha sido bien aprovechado por la ecología política. Fortalece su singular escatología obteniendo un impacto asegurado. Pero de la mano del Apocalipsis siempre está la posibilidad de la Salvación. Como asegura Manuel Reyes Mate: “Según este mito la caída de Adán provocó la dispersión de los destellos divinos o la “ruptura de los vasos” en los que estaban contenidos la sabiduría y el orden divinos. La tarea de la historia consiste en la reintegración de las luces dispersas a su legítimo lugar. Esta tarea restaurativa incumbe al Mesías” (MATE RUPÉREZ, 2018, p. 126).

En paralelo a las imágenes escatológicas, sobresale entre las organizaciones socioambientales el empleo de epifanías poderosas. Es decir, al mismo tiempo que se presenta un Fin de los Tiempos resultante de las conductas humanas que han atentado contra la trama de la vida, se contempla la posibilidad de una “ecoutopía” redentora. La “promesa de una salvación” se promueve como una alternativa al destino apocalíptico en caso de aceptar la “verdad desnuda” de la Ecología Política. Aunque se condenen los aspectos destructivos humanos, todavía se confía en sus credenciales transformadoras y críticas. Conscientes de que afirmar un colapso total obtendría consecuencias paralizantes, se pronuncian por una ética ambiental capaz de garantizar una presencia entendida como ser-en-la-naturaleza.

Semejante ejercicio retórico sugiere el esbozo de una filosofía de la historia la cual interpreta el surgimiento de la humanidad como un evento desestabilizador. Una parte del homo sapiens acaba por autoperibirse lamentablemente como separada de la Naturaleza, cediendo a la tentación de considerarse como dioses desentrañando los misterios de la vida y cosificándola descaradamente. En consecuencia, la destrucción ilegítima perjudica a sus responsables. El llamado “desencantamiento del mundo”, originado a raíz del surgimiento de la ciencia moderna, se reflejó nítidamente en la aparente desconexión con los restantes seres vivos. A partir de esta crítica es que la filósofa colombiana Ana Patricia Noguera de Echeverri (NOGUERA DE ECHEVERRI, 2004) ha propuesto a través del “paradigma ambiental” orientar las energías hacia un “reencantamiento del mundo”. Así como Friedrich Hegel y Karl Marx avizoraban un “Fin de la Historia”, en donde primaba una neutralización de los conflictos, esta epifanía conserva un aire de familia al proyectar cierta utopía en la cual el ser humano se disuelve parcialmente en la trama de la vida.



Algunos representantes del “ecofeminismo” participan de esta promesa redentora al explorar diferentes intersecciones con los movimientos sociales. La *Historia* equivale tanto a la dominación del homo sapiens sobre las criaturas restantes como la hegemonía del patriarcado. Desde un comienzo, enunciaron la apropiación masculina de la producción y la fertilidad. El sistema representativo, el racismo y la imposición heteronormativa, reflejan con claridad los dispositivos de coerción. Aquí el reencantamiento se promete a partir de la liberación de los cuerpos respecto de las estructuras opresoras volviendo en muchos casos a una conexión con “lo perdido”. Una ecofeminista alemana, la socióloga María Mies, cuestiona la vigencia del progreso y el “desarrollismo” dentro de las narrativas históricas: “Este mito está basado en una concepción lineal y evolutiva de la historia, según la cual algunos – concretamente, los hombres en general y los hombres blancos en particular, los países industriales, los habitantes de las ciudades –, ya han culminado su evolución” (MIES, 2015, p. 128).

Deteniéndose en el relieve de las metafóricas exudadas, se observa algo más que simplemente un uso residual de la escatología cristiana. En este sentido, Blumenberg (BLUMENBERG, 2008, p. 113) señalaba que las filosofías de la historia tratan de ofrecer cierta garantía trascendente en un mundo de carencias e inseguridades. Heredan, por supuesto, una estructura narrativa basada en el despliegue temporal del orden cósmico. Este era concebido en un comienzo como la develación de la Providencia, conformando la Teodicea su conocimiento certero. La historia se nutrió efectivamente de la misma apropiándose el *anthropos* de los atributos divinos (Antropodicea). En el caso de quienes se vinculan a la Ecología Política, la autoconservación de la vida (*Biodicea*) es el núcleo de la perspectiva finalista. Aquí el ser humano, representado como un *homo destructor*, “parásito” o “plaga”, ha puesto en peligro tanto su supervivencia como la de sus semejantes. Desde luego, dicha crisis es producto de la desarmonía entre los elementos de la Creación. La Salvación sólo es posible a través de una reconciliación con el orden cósmico. Si la figura del “Paraíso Perdido” conforma una imposibilidad, al menos queda la expectativa de encontrar un “equilibrio”. El siguiente esquema (Cuadro 1) resume los grandes metarrelatos aludidos:

**Cuadro 1** – Metarrelatos

<b>Metarrelato</b>	<b>Ambición narrativa</b>	<b>Presupuesto conceptual-metafórico</b>
<i>Teodicea</i>	Develación de Dios en el mundo	Dios/Creación
<i>Antropodicea</i>	Historia de la Humanidad	Hombre/Naturaleza
<i>Biodicea</i>	Despliegue de la Trama de la Vida	Ser-en-la-Vida

## Conclusiones

Es curioso concluir cómo tanto el Antropoceno como el Capitaloceno dependen de las entidades que desean enfáticamente reemplazar: no cuestionan las secuencias narrativas lineales de las periodizaciones universales, adoptando entonces como modelo las unidades temporales de las eras geológicas (cronoestratigrafía).<sup>9</sup> El capitalismo se despliega como una fuerza casi personificada en el curso de la historia. Enunciar que el ser humano puede ser el custodio o destructor de la vida, sin desconocer aspectos desde luego válidos de tales afirmaciones, ignora que los eventos geológicos son perceptibles con nitidez *a posteriori*. Hablar vehementemente sobre eventos no consumados totalmente podría conducir no sólo a errores fácticos, sino al descrédito mismo del ecologismo. Se olvida que los corales y diatomeas han provocado cambios mayores en el mundo. Las fuerzas insondables del mundo cambian sin consultar y a menudo, sin advertir siquiera la presencia del ser humano. Claro que la Ecología Política alienta ciudadanías participativas que derivan en cambios positivos. Pero, al sustentarse en un “absolutismo de la realidad” que no siempre puede ser medido bajo el esquema verdad/falsedad, corre el riesgo de promover encantos y desencantos<sup>10</sup>.

La imagen de una estabilidad natural prístina destruida por la técnica humana es la que había reflejado Karl Marx al describir la emergencia del capitalismo: un Edén expoliado culpa de la codicia. Aquí la equivalencia mítica entre Prometeo y Adán es razonable, en tanto que ambos secuestraron los secretos de la vida a los dioses y aceleraron el “desencantamiento del mundo” (BLUMENBERG, 2003, p. 388). En las últimas décadas, el conservacionismo se ha visto obligado a cambiar sus bagajes conceptuales. En este sentido, Emma Marris es crítica de aquellas narrativas decadentistas que parten de una naturaleza en equilibrio óptimo hasta que súbitamente ingresa en crisis debido a factores externos. La autora lo expresa con claridad en relación a las periodizaciones que exhiben automáticamente fuertes contrastes a fin de justificar cierto esquema preconcebido:

El estudio del cambio ambiental utiliza o asume un *punto de partida*. Los puntos de partida son estados de referencia, típicamente un tiempo en el pasado o un conjunto

---

<sup>9</sup> El Holoceno continúa figurando como ideal comparativo a fin de obtener una legitimación. Para ello, los científicos que integran el Grupo de Trabajo Antropoceno, se encuentran actualmente en la búsqueda de una demarcación estratigráfica global que acreditaría su existencia (“clavo dorado”). Esta intenta apoyarse en los radioisótopos artificiales o perturbaciones antropógenas. Como se sabe, estas evidencias existen pero por el momento son fragmentarias y, por ende, no sirven como demarcadores mundiales.

<sup>10</sup> Uno de los problemas más serios que acarrea la Ecología Política es haberse apoyado quizá dogmáticamente en los elementos cognitivos más frágiles: las estadísticas y predicciones. Esta combinación entre científicismo y poética no siempre fue realizada equilibradamente gestionando con dificultades dicha ambigüedad.



de condiciones, un punto cero antes de todos los cambios negativos. El punto de partida predeterminado de cierto lugar en el pasado fue a menudo antes de la llegada de los europeos. Hoy, a medida que aprendemos más sobre cómo los indígenas desde Australia hasta las Américas cambiaron su entorno, a veces se detectan modificaciones antes de la llegada de los humanos. Para muchos conservacionistas, el punto de partida para una restauración de la base prehumana o preeuropea es a través de la curación de una naturaleza herida o enferma. Para otros, es un deber ético. La rompimos; por ende, debemos arreglarla. Por lo tanto, los puntos de partida no actúan simplemente como un *antes* científico para compararlo con un *después*. Se convierten en *lo bueno*, el objetivo, el único estado posible (MARRIS, 2013, p. 3).

Para los ecologistas tradicionales, la conservación en general es justificable acorde a su valoración económica, social o estética, por parte del ser humano. Las corrientes críticas transgreden las fronteras entre lo animal y humano ansiando una conexión con la vida restante. En todos los casos, la extinción de la vida y fin de su autoconservación es apreciada en términos de una tragedia. Se han registrado en las capas estratigráficas del planeta aproximadamente cinco grandes extinciones masivas y alrededor de veinte extinciones menores. ¿Puede considerarse una sexta extinción masiva a partir del Antropoceno/Capitaloceno? Lo cierto es que desde hace trescientos mil años se han producido no sólo la extinción de la megafauna sino también de múltiples otras especies. Sin duda, las actividades depredatorias por parte del ser humano son responsables de buena parte de la misma. El uso intensivo de agroquímicos, el avance de la ganadería y la agricultura, la sobrepesca y drenaje de patógenos sobre el suelo y el agua, han eliminado una biodiversidad considerable. Incluso aceptando el catastrofismo, simplemente se desconoce cuáles son las nuevas formas de vida que son capaces de surgir tal como ha ocurrido después de cada una de las extinciones masivas del pasado.

Una prueba de que el comportamiento humano es impredecible, puede hallarse en las secuelas de la pandemia provocada por el virus SARS-CoV-2 a partir de 2020. La fluida propagación del virus habiendo logrado atravesar las fronteras entre estados, clases sociales y diferentes organismos, trastocando cada uno de los eslabones que conforman las configuraciones vivientes, permitió que los seres humanos se piensen a sí mismos como partes de la trama de la vida. Aún así, resulta imposible predecir si será la Salvación, la Condena o algo insospechado, lo que devendrá. Las organizaciones socioambientales arriesgan su credibilidad en función de una expectativa escatológica y utópica a la vez. ¿Qué otra opción loable queda en un mundo donde los sistemas representativos no pueden o se resisten a enfrentar las consecuencias del *homo destructor*?

## Referencias

- ADENEY, Thomas Julia; MARK, Williams; ZALASIEWICZ, Jan. **The Anthropocene: A Multidisciplinary Approach**. Cambridge: Polity, Wiley, 2020.
- ALIMONDA, Héctor. **Una introducción a la Ecología Política latinoamericana (pasando por la historia ambiental)**. Buenos Aires: Clacso, 2015.
- BERGSON, Henri. **La evolución creadora**. Barcelona: Planeta, 1985.
- BETANCOURT, Fernando. Metaforología, metafórica e inconceptualidad: una perspectiva epistemológica. **Historia y Grafía**, v. 1, n. 50, 2018.
- BLUMENBERG, Hans. **La legitimación de la Edad Moderna**. Valencia: Pre-textos, 2008.
- BLUMENBERG, Hans. **Las realidades en que vivimos**. Barcelona: Paidós, 1999.
- BLUMENBERG, Hans. **Nafragio con espectador**. Madrid: La balsa de la medusa, 1995.
- BLUMENBERG, Hans. **Paradigmas para una metaforología**. Madrid: Trotta, 2018.
- BLUMENBERG, Hans. **Teoría del mundo de la vida**. Buenos Aires: FCE, 2013.
- BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**. Barcelona: Paidós, 2003.
- BOULDING, Kenneth. The economics of the coming spaceship earth. En: JARRETT, Henry (ed.). **Environmental Quality in a Growing Economy**. Baltimore: Resources for the Future; Johns Hopkins University Press, 1966. p. xx-xx.
- CANGUILHEM, Georges. **Estudios de historia y de filosofía de las ciencias**. Madrid: Amorrortu, 2009.
- CAPRA, Fritjof. **La trama de la vida**. Barcelona: Anagrama, 1996.
- CAPRA, Fritjof. **The Hidden Connections: integrating the biological, cognitive, and social dimensions of life into a science of sustainability**. New York: Doubleday; Random House, 2002.
- CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. The 'Anthropocene'. **Global Change Newsletter**, 41, 2000.
- DILTHEY, Wilhelm. **Crítica de la razón histórica**. Barcelona: Península, 1983.
- FOUCAULT, Michel. **Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- GIRALDO, Omar; TORO, Ingrid. **Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar**. Chetumal: El Colegio de la Frontera Sur, 2020.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos**. Barcelona: Paidós, 1993.
- KOSELLECK, Reinhart. **Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia**. Barcelona: Paidós, 2001.
- LEY, Ruth; LOZUPONE, HAMADY Catherine, MICAH, KNIGHT Rob; GORDON, Jeffrey. Worlds within worlds: evolution of the vertebrate gut microbiota. **Nature Reviews Microbiology**, v. 6, n. 10, 2008.
- LUHMANN, Niklas. **Organización y decisión, autopoiesis y entendimiento comunicativo**. Barcelona: Anthropos, 1997.
- LUIZI, Pier Luigi. **La vida emergente: de los orígenes básicos a la biología sintética**. Barcelona: Tusquets Editores, 2010.
- MARRIS, Emma. **Rambunctious Garden: Saving Nature in a Post-Wild**. New York: Bloomsbury Press, 2013.
- MATE RUPÉREZ, Manuel Reyes. **El tiempo, tribunal de la historia**. Madrid: Trotta, 2018.
- MAUELSAGEN, Franz. Reflexiones acerca del Antropoceno. **Desacatos**, v. 54, 2017.
- MAUER, Manuel. **Foucault**. Buenos Aires: Galerna, 2021.
- MIES, María, El mito de la recuperación del retraso en el desarrollo. En: SHIVA, Vandana; MIES, María (ed.). **Ecofeminismo: teoría, críticas y perspectivas**. Icaria-Econautas, San Miguel del Monte (Argentina): 2015. . p. xx-xx.
- MOORE, Jason. **Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism**. PM Press/Kairós, 2016.
- MOORE, Jason. **El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital**. Madrid: Traficante de Sueños, 2020.
- MORIN, Edgar. **Ciencia con consciencia**. Barcelona: Anthropos, 1984.



PALTI, Elías. Filosofía romántica y ciencias naturales: límites difusos y problemas terminológicos **Prismas**: Revista de historia intelectual, v. 4, n. 2, 2000. Disponible en: [https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Palti\\_prismas4](https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Palti_prismas4) Acceso en: 04 set 2021.

REGAN, Shawn. Austrian Ecology: Reconciling Dynamic Economics and Ecology. **Journal of Law, Economics and Policy**. v. 11, 2015.

RIPPLE, William; VAN VALKENBURGH, Blaire. Linking Top-Down Forces to the Pleistocene Megafaunal Extinctions. **Bio Science**, v. 60, n. 7, 2010.

SACHS, Wolfgang (ed.). **Diccionario del Desarrollo Diccionario del Desarrollo Una Guía del Conocimiento como poder**. Perú: Pratec, 1996.

SANTOS, Boaventura do Sousa. **La caída del Angelus Novus**: ensayos para una nueva teoría social. Bogotá: Clave del Sur, 2003.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. **Las estructuras del mundo de la vida**. Traducción de Néstor Míguez. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

SIMMEL, Georg. **El individuo y la libertad**: ensayos de crítica de la cultura. Barcelona: Península, 1998.

WHITE, Hayden. **El texto histórico como artefacto literario**. Buenos Aires: Paidós, 2003.

ZAFFARONI, Raúl. **La Pachamama y lo humano**. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2011.

## INFORMACIÓN ADICIONAL

### Biografía académica

Agustín Rojas es Doctor en Historia especializado en la historia de la historiografía, usos del pasado y la historia intelectual, particularmente de Latinoamérica. Pertenece a las cátedras Introducción a la Historia y Epistemología de las Ciencias Sociales de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Universidad Nacional de Córdoba) en calidad de docente adscripto. Asimismo, forma parte de dos equipos de investigación de la misma unidad académica: Usos del pasado en la Argentina contemporánea: territorios de la historia, la política y la memoria y, por otro lado, Mediación y filosofía de la historia. Obtuvo la beca de iniciación a la investigación por CONICET entre 2015 y 2019.

### Dirección para correspondencia

Avenida Argentina, 831, Villa Allende, Cba (Córdoba), 5.105, Argentina.

### Financiación

No se aplica

### Conflicto de intereses

No se ha declarado ningún conflicto de intereses

### Aprobación del Comité de Ética

No se aplica

### Método de Evaluación

Sistema doble ciego de revisión por pares.

### Disponibilidad de datos de investigación y otros materiales.

No se aplica.

**Editores responsables**

Flávia Varella – Editora jefe

Ricardo Ledesma-Alonso – Editor ejecutivo

**Derechos de autor**

Copyright © 2023 Agustín Rojas

**Licencia**

Este es un artículo distribuido en Acceso Abierto bajo los términos de Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

**Historia de revisión por pares**

Fecha de envío: 28 de diciembre de 2021

Fecha de modificación: 16 de agosto de 2022

Fecha de aprobación: 11 de septiembre de 2022